

### Слово и толкование, образец и подобие в средневековом дискурсе света.

Средневековая культура, в философской рубрике которой значится схоластика, имеет *схолиастический* характер. Схолия, на латыни *commentarium*, “толкование”, то есть *commentatio*, ‘*ἐνθύμημα*, или ‘*ἐν-θύμησις*, “[нечто] в уме”, “невывказанное, которое надо мысленно восполнить”, – подразумевает, что действие не достигает своего результата: всегда остается не-эксплицируемое. Толкование, потому, нуждается в другом толковании. Неважно, рядоположено ли другое, или толкует толкование, ибо в природе вещей – *translatio*, метафора, “перенос” не-измышленного и не-мне-принадлежащего текста; себя никак не исчерпывающее, ибо “неисчерпаем источник”, умножение Слова, в принципе Слово в икономическом бытии. Если Слово – *exemplar*, *παράδειγμα*, то сам мир обретает форму толкования. Единичная энергия, *действующая* сила (*virtus*) апофатического начала, столь же неполно, как и другая, высказывающая виртуально (*virtualiter*)<sup>1</sup> бытийствующую сущность, есть не что иное как актуально существующий, зримый и осязаемый комментарий, возможный оттого только, что Слово всегда заведомо сказано, но никогда еще не высказанно<sup>2</sup>. Уникальная всеобщность Слова суть очевидная данность такой единственной истины, что не подразумевает ее разыскания, в отличие от типичной формулы Нового времени: “La Recherche de la Verité par la lumière naturelle”, – ведь естественный свет предполагает отсутствие исходного текста, опоры, “а это абсурдно”.

Речь, таким образом, еще не идет о “ренессансной эпистеме”, где подобия “опираются друг на друга и взаимно усиливаются в абсолютно замкнутой сфере”<sup>3</sup>. – Возникая как стремление выснить апофатику “исходного Текста”, будучи в основе своей символичным, ибо суть *translatio* бездонного значения, комментарий там выхолащивается до аллегоризма<sup>4</sup>. Символизм предполагает иерархическое восприятие мира: вещь в принципе символизирует ту вершину, на которую невозможно подняться, – и в этом суть символа, онтологически закреплённая в понятии *creatio*. Тем самым, понятие Бога в средневековой

<sup>1</sup> “Виртуальное” бытие исконно означает не-субстанциальное бытие в данной вещи того, что, будучи для нее *realiter* трансцендентным, то есть выходящим за пределы ее *realitas* как совокупности тех предикатов, что *определяют* (определявают) вещь в качестве *quidditas*, все же пребывает в этой вещи не акцидентальным, но именно *существенным* образом. Понятие “*virtualis*”, будучи продуктом схолиастической, к патристике восходящей, культуры мышления, фиксирует иное, нежели античное, аристотелевское особо, понимание существенной структуры вещи. Апофатическая сущность вещи *virtualiter* не сводится лишь к единственной субстанциальной форме, или, в иных планах, к чётности, к эссенции, но утверждает себя как целостную совокупность тех форм, что проявляются в действиях вещи.

<sup>2</sup> Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента. М., 1976. С.118. Сравнение “*Historia scholastica*” Петра Коместора с ее *переводом* (Гийом де Мулэн) выявляет специфику отношения этой культуры к слову. Чрезвычайная вольность перевода вплоть до изменения авторской композиции приводит с современной точки зрения к саморазрушению самого понятия *перевода*. См.: Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. С.67-78. Но средневековое его значение далеко от идеала “*traduction fidèle*”. Это *translatio* – перенос, поступательное движение *истинного Автора*. Коместор для де Мулэна вовсе не автор, а очередной транслятор или “автор” в той же мере, что и переводчик, ибо “*автор*” понимается в то время генетически – не от *αὐτός*, “сам”, а от латинского *augere* – “расти”, “приумножать”, “усиливать” См.: Библихин В.В. Язык философии. М., 1993. С.98.

<sup>3</sup> Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С.68.

<sup>4</sup> См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995. С.202-214.

онтологии есть ее средоточие: мир есть целое постольку лишь, поскольку зависит от Бога<sup>5</sup>, или: вещь виртуально есть *totum*, поскольку она – *ens creatum*. Изъяты последнее, и перед нами предстанут сходства, “замыкающие” мир на себе самом. Отсутствие подлинно апофатического предела уподобления приводит к тому, что вещь исчерпывается аллегорией, отсутствие *всеобщего* предела – к тому, что уподобление исчерпывается не одной аллегорией, но требует новых; тогда пределом уподобления предстает *каждая-вещь*. Как зеркала, поставленные друг против друга, смотрят на себя близнецы – “так что никто не может сказать, который из них дал другому его подобие” (Парацельс)<sup>6</sup>. Ценность “зеркала” (*speculum*) для Ренессанса трудно преувеличить: помимо традиционного его постижения в качестве совершенного *подобия*, зеркало, или отображенное в нем, является тут самым совершенством, *образцом*. Истину картины рекоммендуется постигать как путем отражения ее в зеркале: “Так можно исправлять предметы, писанные с натуры” (Альберти)<sup>7</sup>, – так и посредством сравнения ее с отраженной в зеркале натурой (Леонардо)<sup>8</sup>. Живописец, тем самым, при написании картины ориентируется не столько на оригинал, сколько на его зеркальный образ: он “проще”, “понятней и точнее” образца, и в этом смысле “лучше”, *совершеннее*, оригинала<sup>9</sup>. Этот тезис можно назвать парадигматическим, ибо в нем схвачен переход от схоластической онтологии, или онтотеологии апофатической сущности, к новоевропейской феноменологии в самом широком смысле, к онтологии позитивных объектов.

Понятие зеркального образа Леонардо соотносит с понятием “*simulacro*”<sup>10</sup>. Еще Лукреций перевел этим словом эпикуровское и к Демокриту восходящее *εἰδωλον*, “образ”, “призрак”, концептуально – *отделенная* от вещи уменьшенная ее копия, тот эйдос, *посредством* которого вещь становится очевидной. *Simulacrum* есть тем самым призрак подлинного, “подлинность” находящегося *при зрѣке* – буквально наглядное, коррелирующее с феноменом, или зримым изображением неочевидного (Анаксагор)<sup>11</sup>. В более радикальной трактовке это также восходящая к платоновской теории искусства копия копии (*Resp.* X 596b – 598d). Ренессансный художник, ориентирующийся на зеркальный образ, то есть, в том числе, доверяющий оптике “глаза” (в единственном числе), также творит симулякры, “симулирует”. Логическое развитие этот концепт находит в постмодернизме. В контексте отказа от идеи референции симулякр является “точной копией, оригинал которой никогда не существовал” (Джеймисон), в контексте “замены реального знаками реального” – маскирует отсутствие реальности (Бодрийяр)<sup>12</sup>. Исконное существо его остается все же неизменно: при наблюдении условий симуляции “произведение твое... без сомнения вызовет

<sup>5</sup> Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. 1995. С.88.

<sup>6</sup> Цит. по: Фуко М. Указ. соч. С.57. Ср.: Леонардо да Винчи. Суждения о науке и искусстве. СПб., 2001. С.417. (Фр. 534).

<sup>7</sup> Цит. по: Шастель А. Искусство и гуманизм во Флоренции времен Лоренцо Великолепного. Очерки об искусстве Ренессанса и неоплатоническом гуманизме. М.; СПб., 2001. С.302.

<sup>8</sup> Леонардо да Винчи. Указ. соч. С.414. (Фр. 531).

<sup>9</sup> Шастель А. Указ. соч. С.302.

<sup>10</sup> “Каждое тело наполняет окружающий воздух своими образами [*simulacra*]...”. Леонардо да Винчи. Указ. соч. С.198. (Фр. 338).

<sup>11</sup> DK 21a. Ср.: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С.535. Ср. *Resp.* X 596e: “...Возьми зеркало и води им в разные стороны – сейчас же у тебя получится и Солнце, и все, что на небе, и земля, и ты сам...” – “Да, но все это будет одна лишь видимость [*τὸ φαῖνόμενον*], а не подлинно сущие вещи”. Платон. Сочинения в 4 томах. Т. 3. М., 1994. С.391.

<sup>12</sup> Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001. С.727, 729.

впечатление действительности, и ты не поверишь, что предметы нарисованы”<sup>13</sup>. – Ведь, по свидетельству Ренессанса, вызвать иллюзию действительности можно и не опираясь на действительность. Таково посредствующее, умалчивающее о своем посредничестве.

В историко-философской литературе “*simulacrum*” часто отождествляют с понятием *подобия*, но последнее в том смысле, что придает ему схоластика, имеет совершенно иное значение, закрепленное в термине *similitudo*. Вопреки этимологическому родству с “симулякром” – *similitudo* не продукт симуляции. Если первое суть отделенный и потому вполне самодостаточный в своем бытии суррогат, или, пользуясь знаковой для Нового времени двусмысленностью, вообще *repraesentatio*, – то *similitudo* суть именно *подобие* в том смысле, что оно неким образом не отделено от образца, или даже: подобие суть образец в своем бытии подобием. Библейское “*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*” (Быт. 1, 26) в свете события *воплощения* для данной культуры недвусмысленно преподносит указанный здесь смысл. *Similitudo*, тем самым, является онтологическим коррелятом толкования: как образец осуществляет себя во множественности подобия, так и Слово транслирует себя в каждом комментарии. К первичному Тексту нечего добавить, всякое движение от него оказывается тождественным движению к нему, оказывается “маргиналией” – обрамлением, движением по краю. Есть лишь одна Истина, но заключенная во множестве *translatio* – в каждом ракурсе, неповторяемости повторенного, уникализации всеобщего; неисчерпывающее себя *доказательство* (а не “разыскание” неизвестного), наглядное показывание (*demonstratio*) образца.

Корректное раскрытие существа понятия *similitudo* и, следовательно, глубинных основ схоластической культуры Средневековья возможно, на наш взгляд, при обращении к “световой”, соответственно “визуальной”, метафизике. *Образцовый комментарий* суть максимальное про-яснение и зримость Слова, *образцовое подобие* суть *speculum*, и потому буквальное прочтение данного концепта требует буквального же про-яснения *языка метафизики*. Вопрос о том, насколько метафоричен (и метафоричен ли вообще) онтологический “язык света”, конечно, остается дискуссионным. По беспристрастному мнению историка, язык этот суть “условность”, рассмотрение же причин, объясняющих распространение темы света в богословской традиции, – “дело психологов”. Согласно другому мнению, свет, то есть в принципе Божественный свет, “не имеет аллегорического или абстрактного значения”<sup>14</sup>. Именно этот взгляд находящегося внутри традиции позволяет вспомнить вообще о предпочтениях метафизики: “Глаза – более точные свидетели, чем уши”<sup>15</sup>. Так, “визуальность” высказывания Гераклита вовсе не в том, что утверждается, а в том – как. Ибо само собой разумеется, что глаза лучшие *свидетели*, уши вообще не видят<sup>16</sup>. Является ли это доводом в пользу “условности” языка света, или же говорит – опять-таки: свидетельствует – нечто о природе языка как такового, о более тесном родстве его со светом? Будь у него иная природа, иное родство,

<sup>13</sup> Леонардо да Винчи. Указ. соч. С.416. (Фр. 532).

<sup>14</sup> Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997. С.67; Лосский В.Н. Очерк богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С.165.

<sup>15</sup> DK 101a. Фрагменты ранних греч. философов. С.191.

<sup>16</sup> Ср.: “Глаз, называемый оком души, это главный путь, которым общее чувство может... рассматривать бесконечные творения природы, а ухо является вторым”. (Курсив наш. – А.Г.). Леонардо да Винчи. Указ. соч. С.361.

оставалась бы чуждой, например, такая форма высказывания: “Уши – лучшие слушатели, нежели глаза”? Конечно, непосредственно Гераклит констатирует “преимущество зрения и зрительных интуиций над другими чувственными ощущениями”, а именно: “очевидность не нуждается в аргументации”<sup>17</sup>. Но если привести латинизм к исконному существу, к *arguo*, то, представив это суждение аффирмативно, получим нечто аналитическое: “очевидное – видно”, как и “глаза – видят”. “Аргументация”, или объяснение, возможна лишь при допущении света: видное вместе с тем и светлое. Но “аргументация” также и обоснование, подложение основы, возможное только при допущении пространственности, что, по сути, является лишь постижением световой его природы: “Пространство – не что иное, как ярчайший свет” (Прокл)<sup>18</sup>. Обоснование имеет также смысл приведения к истине: говорят “видно” и в значении “на деле оказывается”<sup>19</sup>. Ведь на деле оказывается, что свет, к физическому явлению не сводимый, есть онтоотеологический гарант подлинного бытия, иное именование Бога (например, 1 Ин. 1, 5). Отсутствие подобного гаранта в онтологии, вовлекающее бытие в двусмысленность кантовского “полагания самого по себе”, предоставляет современному сознанию приоритет реальности: сущее (*ens* как причастие от *sum*), замещается “реальным”. Так, ныне приходят к “идее полионтичности”, или признанию существования множества несводимых друг к другу “реальностей”, к примеру, сна и бодрствования (в так называемой *виртуалистике*)<sup>20</sup>. Метафизическая напряженность бодрствования – “наяву”, то есть “при свете”, “по правде”, – тут, конечно, теряет всякий смысл. Трагическое постижение (Гефсиманская ночь) в христианстве неподлинности, лжи, в онтологическом смысле, не-субстанциальности сна, тьмы и зла вообще, есть в принципе постижение тотальной структуры мироздания, которую современность иногда склонна отождествлять с тоталитарной. Поэтому существо толкования, схоластической культуры мышления, включая рецептированную античность, касается именно объяснения, которое, вопреки принципиальной доступности описания, всегда связано с усилием самопреодоления, с навязыванием интеллектуальной бессонницы. Здесь не только платоновская “пещера”, но и *πρώτη φιλοσοφία* вообще, “несоразмерное ему [человеку – А.Г.] знание”, обладание каковым “можно бы по справедливости считать выше человеческих возможностей”<sup>21</sup>. Христианство наращивает здесь тему апофатки – истинное бодрствование, по сути, связано с отрицанием человеческой природы, и тему служения: “Jésus sera en agonie jusqu’à la fin du monde: il ne faut pas dormir pendant ce temps-là” (Паскаль, 553). “Язык света” в средневековой онтоотеологии, таким образом, органично вплетен в язык античной метафизики, по существу своему – визуальной (*θεωρία, speculatio*). Умо-зрение как отрицание своей природы суть поэтому, с другой стороны, буквальное уподобление Богу: если в слове *θεός* надлежит искать “видение” и “*beo*”, то “ищущий должен бежать взором, чтобы

<sup>17</sup> Чулков О.А. “Живые зеркала”. Мифология и метафизика отраженного образа// АКАΔΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып.3. СПб., 2000. С.194.

<sup>18</sup> Цит. по: Гуревич А.Я. Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир. М., СПб., 1999. С.84.

<sup>19</sup> См.: Бибихин В.В. Онтологические обоснования правды// Историко-философский ежегодник '99. М., 2001. С.366.

<sup>20</sup> См.: Носов Н.А. Виртуальная реальность// Вопросы философии. 1999. № 10. Он же. Виртуальный подход к идее человека // Многомерный образ человека. М., 2001.

<sup>21</sup> *Metaph.* 982b 30. Аристотель. Соч. в 4 томах. Т. 1. М., 1974. С.69.

приблизиться к всевидящему Богу”. – “Зрение представляет, таким образом, *подобие* пути, по которому должен идти искатель”<sup>22</sup>.

Парадигма здесь суть истина, которую, как пишет Й. Хёйзинга<sup>23</sup>, “дух Средневековья” усвоил тверже прочих: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (1 Кор.13, 12). Согласно традиционному толкованию, *зеркало* тут – *подобие* отображенного в нем оригинала. Таковой, по свидетельству опыта, естественно должен находиться *перед* зеркалом. Слова Вульгаты, таким образом, явно парадоксальны: “*сквозь* зеркало”. Конечно, *мнение* может прибегнуть, например, к синодальному тексту: “Теперь мы видим как бы *сквозь* тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу”, но в этом случае речь уже не идет о *подобии*, стих оказывается лишь аллегорическим мелизмом: здесь торжествует именно “*как бы*”. Можно также понимать “*per*” попросту в значении посредствующего, как это, должно быть, делает Иоганн Венк, оппонируя Николаю Кузанскому: данный стих “утверждает ограниченность постижения сферой зеркальных отражений и образов”<sup>24</sup>. Проблема, тем самым, заключается лишь в расстановке акцентов, однако же, весьма значительных. С одной стороны, “всякое подобие именно как подобие лишено подлинности образа”, но, с другой, – и это, согласно Кузанцу, главное, – “кто видит, что подобие есть подобие образа, тот, преодолевая подобие, непостижимо обращается к непостижимой истине образа”<sup>25</sup>.

Если пренебречь тем, что полемика ведется вокруг 1 Кор. 13, 12, можно было бы подумать, что речь идет о “макрофизической” системе, компоненты которой – некий человек, зеркало (и свет). Между тем, выражение “*сквозь* зеркало”, как только к нему прибегают, вносит диссонанс в эту “классическую” ситуацию: оказывается, зеркало не служит своему назначению – *отражать* находимое *напротив*. Взгляд *per speculum* подразумевает тем самым не только бифункциональность зеркала, но и оказывает предпочтение той функции, что, согласно различию Аристотеля, является “первой по природе” (πρῶτερων φύσει), но не “первой для нас” (πρῶτερων πρὸς ἡμᾶς). Это различие, в латыни закрепляющееся как “*a priori*” и “*a posteriori*”<sup>26</sup>, в христианском мире суть не только различие общего, определяющего и единичного, определенного, но и, прежде всего, указание на наличие в бытии сущего трансцендентного плана: *a priori* тут значит также и прежде “для Бога”. Взгляд *per speculum* предполагает включение в указанную систему ино-компонента, создание “не-классической” ситуации, неподдающейся апостериорным законам.

Совершенное воплощение это *speculatio* находит в таких способах “умозрения в красках”, как эффект *обратной перспективы*, *чертежные приемы* изображения (разномасштабность, условные повороты плоскостей проекций, сечения, развертки (разложение проекций)) и *геометрически противоречивые* изображения<sup>27</sup>. В иконографическом аспекте взгляд *per speculum* подразумевает по меньшей мере аксонометрическое изображение имеющегося в зеркале вида: невозможно смотреть “сквозь” издалека, если должно – “лицом к лицу”.

<sup>22</sup> Курсив наш. – А.Г. Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1979. С.289.

<sup>23</sup> Хёйзинга Й. Указ. соч. С.203.

<sup>24</sup> Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2. М., 1980. С.14.

<sup>25</sup> Там же. С.14.

<sup>26</sup> Фохт Б.А. *Lexicon Aristotelicum* // Историко-философский ежегодник '97. М., 1999. С.61-62.

<sup>27</sup> См.: Раушенбах Б.В. Геометрия картины и зрительное восприятие. СПб., 2001. С.220-287.

Отсутствие перспективных сокращений будет с позиций ренессансных норм непременно рассматриваться как отсутствие единой точки зрения, ибо в линейной перспективе наличие хотя бы пары глаз обуславливают уже две таких точки<sup>28</sup>. Но в метафизическом смысле так оно и есть: *video per speculum* значит пытаться воспринять с другой, именно априорной точки зрения, узреть в открывающемся виде *два вида*<sup>29</sup>. Само стремление смотреть “сквозь зеркало” с позиций геометрической оптики суть ожидание лишь иллюзии восприятия<sup>30</sup>, в логическом аспекте – противоречия: одновременно быть зеркалом и не-зеркалом. Взгляд *per speculum*, наконец, суть также *сквозь себя*, условно (равно “буквально”) – сквозь свое отражение: не столько зеркало предстоит мне, сколько мы оба в качестве неких “зерцал” предстоим объединяющему нас<sup>31</sup>. На плоскости это будет обращением к чертежному методу “развертки”<sup>32</sup> – буквально к уму-зримому *формальному* развертыванию одностороннего вида вещи, посредством *reflexio*, *сгибания* (от *re-flecto*) которой умо-зрящему является ее истинный смысл: “*Sed sciendum est quod cum reflexio fiat redeundo super idem*” (Фома Аквинский)<sup>33</sup>, – когнитивная рефлексия как повторение посредством *similitudo* акта творения.

Объединяющим началом в этой метафизике и является *свет*, наличие в системе которого позволяет несколько иначе взглянуть на классическую наивность “натуралистической” (по выражению Поппера и Лакатоса) концепции наблюдения: наблюдение по своей природе *беспристрастно*<sup>34</sup>, и, значит, гарантирует, с одной стороны, истинность наблюдения, или адекватацию изображения оригиналу, с другой, – независимое от наблюдателя течение событий. Оказывается, всматривающееся [*per*], буквально – “спекулятивное”, наблюдение имеет дело не с внешним, или апостериорным, видом, то есть видностью, то есть видимостью (*τὸ φαίνόμενον*), предмета, а с его “разверткой”, открывающей возможность наблюдения предмета априорного. Утверждение в качестве источника “беспристрастности” дифференциации “фактуальных” и “теоретических” данных не имеет здесь решительно никакой силы: *speculatio*

<sup>28</sup> Флоренский П.А. Обратная перспектива // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1990. С.90.

<sup>29</sup> “Изображая предметы аксонометрически с разных точек зрения и затем «склеивая» эти предметы, можно получить эффект сильнейшей обратной перспективы”. Раушенбах Б.В. Указ. соч. С.266.

<sup>30</sup> Источник света, помещенный перед зеркалом, система *глаз – мозг*, если мы смотрим в зеркало, интерпретирует так, как будто источник находится на месте зеркала, как будто “зеркала *нет вообще*”. – “Иллюзия, что источник или предмет находится за зеркалом, вызывается только тем фактом, что свет попадает в глаз физически именно так, как если бы предмет действительно был *позади* зеркала (если не принимать во внимание пыль на зеркале и то, что нам известно, что зеркало реально существует, и другие сведения, которые учитывает наш мозг)”. Фейнмановские лекции по физике. Вып. 3, 4. М., 1976. С.11.

<sup>31</sup> “... Чем усерднее разумное сознание погружается со вниманием в себя, тем успешнее восходит к познанию ее [вышей сущности – А.Г.]; и сколько пренебрегает созерцать само себя – столько же отпадает от видения (*speculatione*) ее. Итак лучше всего это (сознание) можно назвать как бы «зеркалом», в котором созерцается, так сказать, образ Того, Кого «лицом к лицу» нельзя увидеть”. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С.112.

<sup>32</sup> См.: Раушенбах Б.В. Указ. соч. С.197, 240-243.

<sup>33</sup> Цит. по: Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 1999. С.313. “Однако следует знать, что посредством рефлексии совершается возвращение к тому же”.

<sup>34</sup> Полагается, что эта концепция основана на утверждении “о существовании естественной, вытекающей из свойств человеческой психики, разграничительной линии между теоретическими или умозрительными высказываниями, с одной стороны, и фактуальными (базисными) предложениями наблюдения, с другой”. Это значит, что последние не “нагружены” субъективностью – независимо от того, проводится наблюдение с использованием технических средств или “невооруженным глазом”. См.: Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995. С.19.

“беспристрастно” прежде всего потому, что трансцендентальное одновременно тут суть и трансцендентное. Именно это тождество, имеющее своей причиной положение наблюдателя в качестве *ens creatum*, и обуславливает как истинность наблюдения, так абсолютность наблюдаемого. Таким образом, классическая концепция наблюдения ошибочна лишь с онто-феноменологической точки зрения. Более того, спекулятивное наблюдение предмета позволяет провести даже некоторые аналогии не с макрофизическим (“натуралистическим”), но именно с тем – “квантовым” – уровнем рассмотрения, на котором происходит принципиальная релятивизация границы между наблюдателем и наблюдаемым: “развертка”, то есть отсутствие сгиба, является в принципе *без-граничной*<sup>35</sup>.

В понятиях метафизики света данная аналогия означает выход на формальный уровень спекуляции: общий тезис схоластики – отождествление света (*lux*) с так называемой “телесностью” (*corporeitas*), первоформой всех тел. Это положение лежит и в основе световой космогонии Роберта Гроссетеста, являющейся, пожалуй, наиболее выдающейся из тех, что знает Средневековье<sup>36</sup>. *Lux*, имеющий *способность* бесконечного самоумножения и распространения, из некоей световой точки осуществляет ее по всевозможным направлениям (ср. “*Fiat lux*”. Быт. 1, 3). Образуется мировая сфера, имеющая, однако, границу в виде первого тела – *тверди* (*firmitas*), называемой небом (Быт. 1, 8). Чтобы правильно оценить механизм образования тела, следует учесть тот фактор, что предел без-гранично радиальному распространению света полагает не какое-либо телесное препятствие (откуда ему взяться при творении *ex nihilo*), а сам свет, который, с одной стороны, не может не самоумножаться, а с другой, раз он – сама *corporeitas*, не может образовать пустоту<sup>37</sup>. Единственный выход здесь – повернуть свою экспансию вспять, то есть по *кратчайшему пути* (!), то есть, как окажется *a posteriori*, прямо перпендикулярно касательной к поверхности сферы первого тела, проведенной через каждую ее точку.

*A priori* дело обстоит следующим образом. Создание тела есть *reflexio* света, то есть в исконном смысле *не отражение*, что предполагало бы некое *сопротивление* (*refragatio*) свету, но именно *загибание, обращение назад* (от *reflecto*), – подобно тому, как мы сгибаем, складываем вдвое лист бумаги<sup>38</sup>. “Внутренняя линия сгиба”, с одной стороны, образует *species* тела, то есть, помимо образования интеллигибельного *вида*, тело буквально *видно* благодаря обращению света: псевдо-отраженный свет терминологически закрепляется как *lumen*, эмпирически видимое “свечение” (*De luce*, 3; ср. Быт. 1, 14-17). С другой стороны, *reflexio* конструирует такую функцию тела, как *speculum*, то есть, уже помимо буквального значения этого слова, обретается способность *уподобления* (*similitudo*). Небо и земля подобны друг другу потому уже, что в первом теле “виртуально присутствуют и прочие тела” (*De luce*, 5). *Virtualiter* тут означает не что иное как *в силу обращенного назад (lumen) света (lux), конституирующего*

<sup>35</sup> Ср.: Бом Д. Квантовая теория. М., 1965. С.671–674.

<sup>36</sup> *De luce seu de inchoatione formarum*. См.: Роберт Гроссетест. О свете, или О начале форм // Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С.173-195.

<sup>37</sup> Бесконечное *extensio* света привело бы к недопустимой степени разрежения способности, или материи. (*De luce*, 3).

<sup>38</sup> Ср.: Кузнец полагает “причиной различия сущего разную обращенность (*reflexionem*) бытия на себя: жизнь прибавляется [к существованию] при первом обращении бытия на себя, интеллект при втором обращении”. Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2. С.105.

спекулярную (*specularis*) функцию вещи (“полагание в себе другого”)<sup>39</sup>. Лух, экзemplарно зачинающий, следовательно, *рефлексивную функцию* (“полагание себя в другом”), трактуется таким образом в качестве формальной, непосредственно недоступной *prima virtus*, а *lumen* – в качестве видимого блеска, излучения (*radiatio*) первой силы, обналичивающей таким способом свое действие, в силу чего (*virtualiter*) и обнаруживает себя лух, или “*prima forma*” (*De luce*, 1), “*perfectio omnium corporum*” (*De luce*, 3)<sup>40</sup>. Поскольку данное уникальное всеобщее суть всякого тела, постольку в теле виртуально *есть* прочие тела, что в визуальной метафизике в буквальном смысле становится *очевидно*: стоит лишь подойти к ближайшему зеркалу. То, что в понятиях *отражения* есть лишь иллюзия, концепт *сгибания* утверждает как основание для уподобления, находимое в самой реальности зеркала.

Этим же геометрическо-оптическим методом может быть обосновано не только зеркало *в качестве подобия*, но и подобие *в качестве зеркала*. Что лучшее подобие есть именно *speculum*, то, разумеется, так же очевидно: вид зеркала фактически сводится к виду находимого перед ним предмета, то есть оно видно лишь тогда, когда чему-либо уподобляется. Между тем, основание этой очевидности требует разъяснений. Не *все* вещи есть подобие, то есть в световой метафизике – уподобление телесного свечения (*lumen*) форме телесности, свету (*lux*), даже *in principio* “свету форм” (*lux formais*)<sup>41</sup>. Очевидно, что *lumen*, будучи в индивидуированной материи, не всегда соответствует парадигмальным ожиданиям. Если *lux*, в силу, если так выразиться, принципа экономии природы (ссылка на *Metaph.* V), всегда идет *по кратчайшему пути* (для совершенного света это *всегда прямая линия*), то *lumen* проявляет это качество, лишь поскольку имеет дело с зеркальной поверхностью, что легко проверить на опыте. Перед зеркалом на некотором расстоянии друг от друга находятся источник света *A* и некий объект *B*. Свету необходимо добраться из *A* в *B*, но при том дополнительном условии, что он должен сначала попасть на зеркало. Свет, следовательно, должен оказаться на какой-либо точке зеркала, например, точке *C*, в которой угол падения света будет равен углу отражения. Через какую из точек путь короче? Если *lumen* уподобляется форме, то, разумеется, он пойдет по тому пути, что *подобен* (лишь подобен!) *прямой линии*. По другую сторону зеркала помыслим на таком же расстоянии от него точку *B'*, мнимое изображение *B* так, чтобы отрезок *BB'* был перпендикулярен плоскости зеркала. Тогда окажется, что точка *C* лежит на *прямой*, соединяющей *A* и *B'*, то есть свет, идущий из *A* в *B* через *C*, выбирает *кратчайший путь*<sup>42</sup>.

Между тем, при переходе эмпирического света из одной среды в другую, то есть при *преломлении* (*re-fractio*) света, он очевидно идет *не* по кратчайшему пути<sup>43</sup>, что в указанной метафизике трактуется тем образом, что лучше всего

<sup>39</sup> Ср.: “Первое тело благодаря умножению своего свечения [*lumen*] есть всякое последующее тело” (*De luce*, 3). *Virtualiter*, разумеется, не значит “как бы” (перевод А.М.Шишкова. См.: Роберт Гроссетест. Указ. соч. С.180). Для этого значения латынь нашла бы и менее специфические выражения, нежели тут задействованное: например, *quasi*.

<sup>40</sup> См.: Шпеер А. Свет и пространство. Спекулятивное обоснование Робертом Гроссетестом “естественной науки” (“*scientia naturalis*”) // Историко-философский ежегодник '97. С.88.

<sup>41</sup> См.: Шишков А.М. Роберт Гроссетест, метафизика света и неоплатоническая традиция // Историко-философский ежегодник '97. С.104.

<sup>42</sup> См.: Фейнмановские лекции по физике. Вып. 3. С.10.

<sup>43</sup> Ср. *De lineis, angulis et figuris*: “Итак, сила от естественного воздействующего идет или по более короткой линии, и тогда она более действенна, ибо претерпевающее в меньшей степени



функции подобия отвечает именно *speculum*, а не иные источники отраженного света<sup>44</sup>. Речь в метафизическом смысле идет именно о *спекулярной* функции вещи как таковой: у *существ*, в том числе – Бога, этой функции служит зрение, или *глаза*<sup>45</sup>, что применительно к нематериально сущему означает *разум*, то есть “око души”<sup>46</sup>. В отношении данной функции следует, конечно, помнить, что *similitudo*, или *отображение* (подобие), полученное *сгибанием назад* (*re-flexio*), не есть *отражение* (*re-splendeo*), каковое скорее присуще *рефракции*, предполагающей хотя бы некоторое *сопротивление* (*refragatio*)<sup>47</sup> среды, частичное *отражение удара* (*re-pulsio*) света.

Так метафизика света обосновывает взгляд *per speculum*, или видение “развернутого” предмета, в терминах *speculatio* – виртуально бытийствующей “прямой” (прежде всего *lux* – обуславливающей умное зрение принцип): чтобы увидеть невидимое, надо “перескочить через стену невидимого видения, за которой я смогу найти Тебя, Господи”<sup>48</sup>. Ведь если “отражение” а priori суть *обращение назад*, то открывающийся в зеркале “образ” (*species*) не есть некое отделенное от оригинала *phantasma*, но является самим оригиналом в *бытии подобием*<sup>49</sup>. Речь, конечно же, идет о двойном уподоблении, поскольку умозрение также *спекулярно*. Тем самым, взгляд *per speculum*, “видение умным оком” оказывается возможным лишь при онтологическом допущении в *спекулярной* функции (в том числе высматриваемого) виртуально бытийствующих форм прочих вещей<sup>50</sup>. Именно это “за линией сгиба” *ненаружно*<sup>51</sup> сущее *species* дает

---

отстоит от действующего, или по линии более длинной, и тогда она менее действсна, поскольку претерпевающее в большей степени отстоит от действующего. <...> Но если сила распространяется посредством прямой линии, тогда происходит более сильное и более результативное действие”. Цит. по: Шпееер А. Указ. соч. С.89.

<sup>44</sup> Конечно, высказанное еще Героном Александрийским положение, что свет при отражении идет из одной точки в другую по кратчайшему пути, около 1650 г. было отменено “более корректным” *принципом Ферма*: свет выбирает путь, *время* прохождения которого наименьшее, – что позволило применить его и к явлениям рефракции. Отражение становится тогда лишь тем частным случаем рефракции, в котором эти принципы совпадают. См.: Фейнмановские лекции по физике. Вып. 3. С.9-20. Однако отменяет ли принцип Ферма тот *principium*, что *метафизический свет*, *lux* всегда, во всех случаях идет по кратчайшему пути?

<sup>45</sup> “Поскольку глаз зеркален (*specularis*), а любое самое малое зеркало вбирает своим изображением огромную гору и все, что есть на поверхности горы, виды всех вещей вмещаются зеркальностью глаза. Наш взор через зеркальность глаза видит только те частности, к которым он обращен, потому что его способность видеть всегда частным образом *определяется своим объектом*, и он видит не все, что *вмещает зеркало глаза*. Но Твой взор, живое око, или зеркало, видит в себе все, тем более, что Ты – основание всего видимого. <...> Твой взор есть око, чья сферичность и совершенство бесконечны, поэтому он видит сразу все вокруг, и вверху, и внизу. Как дивен всем, кто *вглядится в него, этот Твой взор, в котором Ты сам, θεός!*” Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2. С.50. Заметим, во-первых, что Бог и есть *око* (“ведь иметь и быть в Тебе – одно и то же”. Там же.), а во-вторых, что зеркальность Его не сводится к *отражению*, иначе “Твое знание *оказалось бы идущим от вещей*”. Там же. С.58. (Курсив наш. – А.Г.)

<sup>46</sup> Кульминация “Исповеди”: “Я вошел и увидел оком души моей, как ни слабо оно было, над этим самым оком души моей, над разумом моим, Свет немеркнувший, не этот обычный, видимый каждой плоти свет...” (VII, 10). Августин. Исповедь. М., 1997. С.117.

<sup>47</sup> *Refractio* и *refragatio* восходят к *frango*, то есть “ломать”, “разбивать”, “раздроблять”.

<sup>48</sup> Курсив наш. – А.Г. Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2. С.58.

<sup>49</sup> Что *in principio* значит: поскольку Бог есть Свет (1 Ин. 1, 5), то умозрение возможно. И наоборот: “поскольку Бог проявляется, сообщается, может быть познан, – Он Свет”. Лосский В.Н. Догматическое богословие. М., 1991. С.165.

<sup>50</sup> Совершенный взгляд *per speculum* можно уподобить Божественному видению, он должен быть взглядом *сквозь себя*, подобным видению “созерцающей себя силы”. Так, “если бы сила древесного семени вгляделась в себя, она увидела бы в своей силе дерево, поскольку сила семени есть виртуальным образом дерево”. – А поскольку *virtus* семени в своей принципиальной причине восходит к абсолютной и универсальной Силе, то в семени виртуально заключаются

основание для постижения априорных вещей, выхода за пределы “первого для нас”, *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, ибо спекулятивно указывает на то, что подобие вовсе не является пред-ставлением, мысленно лишь наличествующим наглядным изображением (*repraesentatio*) вещи, ее заменителем, эквивалентом, но суть то некое вещи, в силу которого она позволяет себя высматривать. Речь, тем самым, идет об актуальной обусловленности спекулярной функции одной вещи (здесь – субъекта познания) рефлексивной функцией другой вещи (объекта).

Так, в частности, обстоят дела в томистской концепции онтологического обеспечения возможности адекватного умозрения: якобы “посредствующее” между умо-зрящим и умо-зримым, *species* умо-зримого нечто есть, на деле, *само это нечто*, существующее “в аспекте его действия на субъект”<sup>52</sup>. Многочасное понятие “*species*”<sup>53</sup> не относится к тому *образу*, что ассоциирован с продуктом воображения (*imaginatio*) – мысленным изображением (*imago*, *phantasma*)<sup>54</sup>. Напротив, наличие *species* в спекулярной функции субъекта, в “оке души”, говорит о том, что объект умо-зрения, в том числе неодушевленный, тоже “видит” – “дотягивает” свой вид (*species*) до субъекта, “разглядывает”, “зрит” его (*species* – также “зрение”, “взгляд”). Иными словами актуализирует своей рефлексией спекулярную функцию умо-зрящего. Можно сказать, что умо-зрение предполагает взаимное, хотя, конечно же, на разных степенях совершенства, рассмотрение друг друга: на это указывают понятия “деятельного” (*agens*) и “возможностного” ума в субъекте познания. Именно *intellectus possibilis*, имеющий в нашем дискурсе значение спекулярной функции, ин-формируется видом (*species*) вещи, форма которой образует форму данного ума. Эта отображающая сама себя (не отраженная!) в нем вещь и есть *similitudo* этой вещи<sup>55</sup>.

Данным способом представленное событие познания суть описание рефлексивной функции умо-зримого, то есть происходящее буквально с точки зрения познаваемого, то есть априорно – со стороны обратной “нормальной” перспективе. С позиции же умом-зрящего (будем говорить – “меня”) это событие приобретает более сложный характер. Рефлексивная функция умом-зрящего суть, во-первых, *выхватывание* вещи из среды прочих: прежде постижения мне необходимо в буквальном смысле бросить взгляд (*species*) на вещь, осветить ее<sup>56</sup>, тем самым, заставив ее ре-агировать, ин-формировать меня собой, равно своим подобием. Во-вторых, это *схватывание* (*conceptio*) во мне объекта – собирание

---

Бог, то есть *omnis*. Ведь “дерево [равно как и прочая вещь. – А.Г.] в Тебе, Боге моем, есть сам Ты, Бог мой”. Там же. С.58.

<sup>52</sup> То есть, если речь идет об умо-зрении, – уже в “зазеркалье” субъекта познания.

<sup>53</sup> Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., СПб., 1999. С.274.

<sup>54</sup> Которое Жильсон переводит как “*espèce*” (прежде всего “наличный вид”), а русский переводчик – как “образ”.

<sup>55</sup> ST I, 84, 7: “...Когда мы пытаемся что-либо понять, мы формируем для себя определенные образы (*phantasmata*), которые служат нам примерами, с помощью которых мы как бы разглядываем (*quasi inspiciat*) то, что стремимся понять”. Цит. по: Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. М., 2001. С.173. То есть разглядываем не предмет, но именно его заместитель.

<sup>56</sup> “Термин «*similitudo*», которым св. Фома часто обозначает образ [*species*. – А.Г.], должен пониматься во всей его смысловой полноте: как такая причастность форме, которая представляет эту форму, ибо есть не что иное, как продолжение этой самой формы. «Подобие» формы не есть ни ее изображение, ни даже калька”. Там же. С.310.

<sup>56</sup> Ведь *intellectus agens* суть вместе с тем *lumen intellectuale* (здесь в том смысле, в каком мы говорим – *lux*). Нестик Т.А. Понятие внутреннего слова в средневековой философии мышления// Знание и традиция в истории мировой философии. М., 2001. С.96.

(от *conspicio*) его в смысле понятого, понятого мной и для меня, и тем самым собранного (говорят: “собирать конструктор”); концепт – вещь для меня. И, в-третьих, *охватывание* концептуально сущего объекта понятийной определенностью, мое возвращение к себе в объекте, что адекватно самому объекту. Это полагание меня в другом суть одновременно полагание меня другим, или, что здесь то же самое, полагание во мне другого меня: обнаружение соответствия моих рефлексивной и спекулярной функций, иначе говоря, *adaequatio*, но не тождество, вещи для меня и самой вещи. Здесь *reflexio* принимает значение размышления, наблюдения над собой: разум познает это соответствие, рефлексировав над собой (*supra seipsum reflectitur*)<sup>57</sup>. Размышляя над вещью, которая во мне наличествует для меня, я размышляю над собой.

Таким образом, именно с моей позиции, а не с позиции познаваемой мной вещи, подобие обретает феноменологический статус *интенционально* сущего, или интенционального бытия (*esse intentionale*). Без разграничения этих полярных точек зрения практически невозможно отличить указанный модус бытия от бытия виртуального. Последнее понятие говорит о полагании другого во мне – с точки зрения другого. Как если бы вещь сказала: “я, вещь, продолжаю быть в тебе; ведь выходить за пределы себя есть мое естественное, то есть априорное, состояние вещи-символа. Мне безразлично, как быть – в другой вещи, или в твоём умозрении”<sup>58</sup>. Что же касается *esse intentionale*, то тут вещь умолкает, ибо таковое суть то, как другое наличествует во мне в качестве наличествующего для меня. Применительно к понятию подобия, это означает: виртуально есть *similitudo* в качестве бытия вещи подобием, интенционально есть *similitudo* в качестве бытия концепта вещи подобием этой вещи<sup>59</sup>. *Conseptum* здесь, – в полном соответствии с исконным значением этого слова, – суть “утробный плод” моего ума, то есть именно *verbum interius*, означаемое (*significatum*) слова внешнего. Разумеется, с моей точки зрения вещь во мне существует не так, как вне меня, ибо оказывается умозримой вещью, лишенной материальных признаков<sup>60</sup> и, следовательно, не способной существовать за пределами моего мышления. Между тем, само предположение онтологического значения у понятия *virtualis* вынуждает меня отказать себе в той избранности “Я”, что обеспечивает эгоцентрическое существование мира: мир не пред-стоит мне, мы не составляем с ним бинарную оппозицию, в которой “Я” всегда субъект, а он – объект моей деятельности, существующий тем самым для меня. Напротив, я, равно как и всякое творение, предстою Богу, ибо Он есть *единственный совершенный субъект*.

---

<sup>57</sup> Qu. disp. de Veritate, I, 9, ad Resp. Цит. по: Жильсон Э. Указ. соч. С.313.

<sup>58</sup> Ведь “предмет, становясь интеллигибельным в мысли, остается тем же, чем был. Для вещи, лишенной сознания своего бытия, быть познаваемой – не событие. Для нее все происходит так, как если бы ничего не происходило”. Там же. С.275.

<sup>59</sup> Cont. Gent., IV, 11: “Я называю мыслимой интенцией, или понятием (*intentionem intellectam sive conceptum*), то, что ум образует в самом себе о мыслимой вещи. Ибо в нас присутствует не сама мыслимая вещь и не сама субстанция ума, но некоторое подобие мыслимой вещи, образованное умом и означаемое (*significatum*) внешними словами”. Цит. там же. С.310. “In nobis” здесь по существу значит “для нас”, ибо в нас, конечно, присутствует субстанция ума.

<sup>60</sup> “Все воспринимаемое иным (*in altero*) воспринимается согласно способу воспринимающего”. Цит. там же. С.276.